

ACAB

una difesa morale

Per un'etica del non-dominio



Tommaso Biagi

ACAB

una difesa morale

Per un'etica del non-dominio

Tommaso Biagi

2025

Tommaso Biagi

CC BY-NC-SA 4.0

Anti-copyright

Riproducibile liberamente



Premessa

Perché questo testo

Questo testo nasce da una constatazione semplice: ACAB viene ripetuto ovunque e compreso quasi da nessuna parte. Per alcuni è uno slogan rozzo, un insulto indiscriminato, una forma di odio cieco. Per altri è un segno di appartenenza, una parola d'ordine che non richiede spiegazioni.

In entrambi i casi, ACAB viene trattato come una reazione emotiva, non come una posizione argomentabile.

Questo pamphlet parte da una tesi diversa: ACAB non è un giudizio psicologico, ma una tesi morale strutturale. Non riguarda il carattere dei singoli individui in divisa, ma la funzione che essi esercitano all'interno di un'istituzione specifica. Dire "ACAB" non significa affermare che ogni poliziotto sia una cattiva persona; significa affermare che il ruolo di polizia è intrinsecamente incompatibile con un'etica del non-dominio.

Il problema che questo testo affronta non è la brutalità episodica, l'abuso isolato o l'eccesso individuale. Il problema è la normalità della coercizione, il fatto che una certa quantità di sofferenza deliberata venga considerata uno strumento legittimo di governo. La polizia è l'istituzione che rende ordinaria questa idea: che intimidire, umiliare, costringere, arrestare e rinchiudere persone reali sia un mezzo accettabile per preservare un ordine astratto.

Questo pamphlet non è un appello all'azione, né una giustificazione del conflitto. Non propone tattiche, non celebra la distruzione, non invita alla violenza. Si

muove su un altro piano: quello della giustificazione morale. Chiede se sia possibile difendere un'istituzione che funziona solo perché alcuni individui vengono sistematicamente privati della possibilità di rifiutare, sottrarsi o negoziare.

Il criterio adottato è minimale ma esigente: nessuna istituzione è moralmente difendibile se utilizza la distruzione dell'agency come mezzo ordinario. Quando la sofferenza non è un effetto collaterale ma uno strumento previsto, la compensazione fallisce. Non basta dire che "serve", che "è necessario", che "non c'è alternativa". La necessità non è un argomento morale; è un modo di sospendere il giudizio.

Questo testo assume che la violenza non sia tutta uguale. C'è una differenza rilevante tra un conflitto episodico e una violenza istituzionale permanente; tra un danno circoscritto e una produzione cumulativa di paura, trauma e obbedienza anticipata; tra ciò da cui ci si può sottrarre e ciò che è imposto come condizione di esistenza. Valutare la violenza significa guardare alla struttura, alla durata e alla possibilità di rifiuto, non alla sua semplice intensità.

ACAB, in questo senso, è una linea. Non una soluzione, non un programma, non una risposta definitiva. È la linea che separa ciò che può essere discusso da ciò che non può più essere giustificato. Tracciarla non significa rifiutare ogni forma di ordine; significa rifiutare l'idea che l'ordine possa fondarsi legittimamente sulla minaccia permanente e sulla sofferenza deliberata.

Questo pamphlet prova a fare una cosa sola: rendere questa linea visibile e argomentabile. Se riesce, non chiederà adesione né consenso. Chiederà solo al lettore di rinunciare a un alibi.\ \



**SE NON PUOI RIFIUTARE,
NON SEI LIBERO.**

1. ACAB come tesi, non come slogan

ACAB viene spesso liquidato come una generalizzazione rozza: un insulto indiscriminato che confonde individui diversi sotto un'unica accusa morale. Questa lettura è fuori fuoco. Tratta ACAB come un giudizio sul carattere, mentre ACAB nasce come giudizio sulla funzione.

La distinzione è decisiva. In morale e in filosofia politica non giudichiamo solo le intenzioni soggettive, ma i ruoli istituzionali e le pratiche che li costituiscono. Non giudichiamo il boia o il carceriere per ciò che sono nella vita privata, ma per la posizione che occupano. ACAB si colloca qui.

ACAB non giudica caratteri. Giudica funzioni.

Dire "ACAB" significa affermare una cosa sola: il ruolo di polizia richiede l'esercizio di potere coercitivo arbitrario su individui che non hanno possibilità simmetrica di rifiuto. Il termine è sgradevole, ma la tesi è sobria. Non riguarda l'anima; riguarda la funzione morale del ruolo.

Il punto non è che i poliziotti siano sempre violenti. Il punto è che devono essere disponibili a usare la violenza come strumento ordinario, in modo asimmetrico e garantito dall'ordinamento. Anche quando non colpiscono, la possibilità permanente di colpire struttura l'interazione. La minaccia precede l'atto e lo rende spesso superfluo.

Questo distingue la polizia da altre professioni che talvolta causano danni. Un medico può ferire, ma opera nel quadro del consenso e della finalità terapeutica. Un giudice decide, ma non è presente sul corpo dell'imputato. La polizia, invece, è potere sul corpo, esercitabile qui e ora, senza mediazione.

Quando si risponde ad ACAB dicendo "conosco un poliziotto gentile", si commette un errore categoriale. La gentilezza individuale non neutralizza la funzione. Spesso la rende più efficace: umanizza l'istituzione senza cambiarne la struttura, abbassa le difese, normalizza la minaccia. L'eccezione diventa alibi.

Per questo ACAB non è falsificabile con esempi individuali. Non è una proposizione empirica del tipo "tutti fanno sempre X". È una tesi normativa: chi occupa quel ruolo partecipa a una pratica che, nel suo funzionamento ordinario, viola un principio morale fondamentale, quello per cui nessun individuo dovrebbe essere soggetto a potere coercitivo non revocabile.

La difficoltà ad accettare questa tesi nasce dall'abitudine a valutare le istituzioni come se fossero persone. Cerchiamo intenzioni dove dovremmo guardare procedure. Le istituzioni non hanno coscienza; hanno routine. E le routine producono effetti indipendentemente dalle virtù private di chi le esegue.

ACAB è una scorciatoia linguistica per una tesi scomoda: non esiste una versione moralmente neutra del ruolo di polizia. Anche nella forma più "professionale" o "di prossimità", la funzione resta ancorata alla possibilità di infliggere un danno che l'altro non può rifiutare.

Da qui in poi la discussione non è su come migliorare la polizia, ma su perché continuiamo a considerarla difendibile. ACAB non è una conclusione emotiva. È il punto da cui una giustificazione smette di funzionare.



**NON È DIALOGO
SE UNO PUÒ COLPIRE.**

2. La bugia della protezione

La giustificazione più comune della polizia è sempre la stessa: protegge. Protegge i cittadini, i deboli, la convivenza. L'affermazione è così familiare da sembrare ovvia. Proprio per questo va interrogata, perché le giustificazioni più efficaci sono quelle che non vengono più messe alla prova.

La prima domanda è elementare: proteggere chi, da cosa, e a quale costo?. Quando la risposta resta vaga --- "tutti", "dal caos", "dal crimine" --- non siamo di fronte a un criterio morale, ma a una formula retorica. Le istituzioni che producono danno strutturale si giustificano sempre così: evocando un bene indeterminato che rende invisibili i costi concreti.

La polizia interviene quasi sempre a valle dei conflitti sociali. Non previene povertà, marginalità, isolamento, dipendenza o disagio psichico; interviene quando questi problemi diventano visibili e disturbanti. La sua funzione non è eliminare le cause del danno, ma gestirne le conseguenze in modo compatibile con la continuità dell'ordine esistente.

In questo senso, la polizia non è un'istituzione di protezione primaria, ma di amministrazione del danno. Protegge l'ordine non riducendo la sofferenza, ma confinandola, dislocandola, rendendola tollerabile per chi non la subisce direttamente. Proteggere significa, qui, proteggere la normalità dei rapporti sociali che producono sistematicamente conflitto ed esclusione.

Questa asimmetria è centrale. Le persone che beneficiano della "protezione" sono raramente quelle che subiscono l'intervento poliziesco. I soggetti più frequentemente fermati, controllati, perquisiti o arrestati non sono i

destinatari della protezione, ma il materiale su cui la protezione opera. La sicurezza di alcuni è costruita sulla vulnerabilità strutturale di altri.

Il linguaggio della protezione oscura questo fatto perché presenta la coercizione come difensiva, anche quando non lo è. Arresti preventivi, fermi arbitrari, perquisizioni invasive e intimidazioni non rispondono sempre a minacce immediate; funzionano come strumenti di controllo che operano in modo anticipato. La minaccia non deve essere attuale: basta che sia possibile.

È qui che la protezione rivela la sua funzione ideologica. Proteggere non significa ridurre il rischio complessivo di sofferenza, ma ridistribuirlo selettivamente, concentrandolo su gruppi considerati sacrificabili. La polizia rende possibile questa redistribuzione perché dispone di un potere non negoziabile, esercitabile senza consenso simmetrico. L'obbedienza è ottenuta non attraverso accordo o mediazione, ma attraverso la possibilità permanente della coercizione.

Quando si afferma che la polizia "protegge anche chi viene arrestato", si confonde la protezione della persona con la protezione del sistema. Essere protetti non significa essere contenuti, neutralizzati o resi inoffensivi; significa vedere ridotte le condizioni che producono vulnerabilità. La polizia non opera su questo piano.

La retorica della protezione ha un altro effetto decisivo: depoliticizza il conflitto. Se la polizia protegge "tutti", allora chi entra in conflitto con essa non può che essere una minaccia irrazionale all'ordine comune. La possibilità che l'ordine stesso sia ingiusto viene esclusa a priori. La protezione diventa così uno

strumento di chiusura del giudizio morale.

In questo quadro, anche gli abusi vengono interpretati come deviazioni individuali. Si parla di "errori" o "eccessi", come se la sofferenza prodotta fosse un'anomalia. Ma se un'istituzione produce regolarmente danni gravi nel corso del suo funzionamento ordinario, il problema non è l'abuso, ma l'uso stesso.

La bugia della protezione consiste proprio in questo: presentare come eccezionale ciò che è strutturale e come difensivo ciò che è costitutivamente offensivo nei confronti dell'agency di alcuni. La protezione promessa non è universale; è selettiva. Non è preventiva; è repressiva. Non è negoziabile; è imposta.

Riconoscere questa bugia non significa negare il desiderio di sicurezza, né l'esistenza di pericoli reali. Significa rifiutare l'idea che la sicurezza debba essere garantita da un'istituzione che normalizza la minaccia come strumento di governo. Se la protezione richiede la sospensione sistematica della possibilità di rifiuto per alcuni, allora non è protezione, ma gestione autoritaria del conflitto.

Da questo punto in poi la questione cambia di natura. Non si tratta più di migliorare protocolli o formare meglio gli agenti. Si tratta di chiedersi se un'istituzione fondata su questa grammatica possa essere moralmente difendibile. Il capitolo successivo affronta il nodo centrale: cosa accade quando la sofferenza non è un effetto collaterale, ma diventa il mezzo stesso della protezione.

3. La sofferenza come mezzo legittimo

Ogni istituzione che esercita potere deve affrontare una domanda fondamentale: quali mezzi è autorizzata a usare

per ottenere obbedienza?. La risposta che caratterizza la polizia è costante: la sofferenza è un mezzo legittimo. Non un incidente, non un effetto collaterale, ma uno strumento previsto.

La polizia non interviene solo quando il danno è già avvenuto. La sua funzione primaria è rendere credibile una minaccia. Questa minaccia è concreta: fermo, perquisizione, arresto, detenzione. Anche quando nessuna di queste azioni viene compiuta, la loro possibilità permanente struttura il comportamento. L'obbedienza anticipata è l'effetto più efficace della coercizione.

È necessario distinguere tra due tipi di danno. Da un lato, esistono danni che possono essere considerati effetti collaterali di attività altrimenti giustificate: il dolore di un intervento medico, il disagio temporaneo di una restrizione condivisa. In questi casi, la sofferenza non è lo strumento dell'azione, ma una conseguenza non voluta, spesso mitigata o compensata.

Dall'altro lato, esistono danni che sono funzionali all'azione stessa. Senza la loro possibilità o la loro realizzazione, l'azione perderebbe efficacia. La polizia appartiene a questo secondo tipo. L'arresto funziona perché è spiacevole; il fermo intimorisce perché è umiliante; la detenzione dissuade perché priva della libertà. Se questi strumenti non producessero sofferenza, perderebbero la loro capacità di imporre obbedienza.

Questo punto è decisivo: la sofferenza non è un errore del sistema, ma il suo carburante. Anche nelle versioni più "professionali" o "di prossimità", il potere poliziesco resta ancorato alla possibilità di infliggere un danno che l'altro non può rifiutare.

La legittimazione di questo mezzo avviene attraverso uno

slittamento ricorrente: la sofferenza viene presentata come "male minore". Poiché l'ordine è considerato un bene primario, il dolore necessario a preservarlo diventa accettabile. Ma questa formulazione nasconde una scelta morale precisa: si accetta che alcuni individui siano usati come supporto negativo del bene altrui.

Conta anche la struttura temporale del danno. Per chi subisce la coercizione, la durata è meno rilevante della sospensione dell'agency. Un arresto breve, un fermo arbitrario o un'intimidazione momentanea possono produrre effetti persistenti: paura anticipata, trauma, interiorizzazione della subordinazione.

Qui emerge una distinzione cruciale: non tutta la sofferenza è moralmente equivalente. Esistono danni che non si limitano a causare dolore, ma interrompono la possibilità di rifiuto, negoziazione e sottrazione. In questi casi, l'individuo non è semplicemente danneggiato; è ridotto a oggetto di intervento.

Quando un'istituzione utilizza sistematicamente questo tipo di danno, la giustificazione aggregativa fallisce. Non ha senso dire che il beneficio per molti compensa la perdita per pochi, perché ciò che viene perso non è un bene fungibile, ma la capacità stessa di essere soggetti. La compensazione presuppone un soggetto ancora in grado di valutare e accettare; qui quella condizione viene sospesa.

La polizia opera precisamente in questo spazio. Anche quando l'intervento è legalmente giustificato, il mezzo resta lo stesso: imporre una condizione che l'altro non può contestare sul momento. La forza non è un'eccezione; è l'orizzonte implicito dell'interazione.

Questo chiarisce perché le discussioni sulla proporzione

spesso mancano il punto. Il problema non è se la forza sia eccessiva o moderata, ma che tipo di relazione istituisce. Una relazione in cui una parte può infliggere sofferenza deliberata e l'altra non ha via di rifiuto è una relazione di dominio. Quando il dominio è organizzato e routinizzato, non può essere giustificato come semplice strumento.

Affermare che la sofferenza sia un mezzo legittimo equivale ad affermare che esistono persone per cui la sospensione dell'agency è accettabile. Questa è la premessa tacita di ogni ordine coercitivo stabile. La polizia non inventa questa premessa; la incarna quotidianamente.

Il punto non è che ogni intervento poliziesco produca il massimo danno. Il punto è che la possibilità di produrlo è strutturalmente necessaria al funzionamento dell'istituzione. Finché questo resta vero, la sofferenza non può essere trattata come un costo esterno o un errore correggibile. È il cuore della pratica.

Il capitolo successivo confronta questa violenza permanente con il conflitto politico episodico, mostrando perché confondere le due cose serve a proteggere l'istituzione, non a giudicarla.



**LA MINACCIA
È GIÀ CONTROLLO.**

4. Violenza istituzionale e conflitto politico

Una delle risposte più comuni alla critica della polizia è l'obiezione dell'equivalenza: la violenza è violenza. Da questo punto di vista, non avrebbe senso distinguere tra la violenza esercitata da un'istituzione e quella che emerge nei contesti di conflitto politico. Ogni rottura dell'ordine sarebbe moralmente equivalente, e ogni tentativo di comparazione apparirebbe come una giustificazione indebita.

Questa obiezione è concettualmente debole. Non perché la violenza istituzionale sia sempre peggiore in senso assoluto, ma perché la violenza non è una categoria unitaria. Valutarla moralmente richiede criteri che vadano oltre l'intensità o la visibilità dell'atto.

Un primo criterio riguarda la temporalità. La violenza istituzionale è permanente. Non si manifesta solo in eventi eccezionali, ma opera come sfondo normativo della vita sociale. La possibilità di essere fermati, perquisiti, arrestati o detenuti non è legata a un'emergenza: è una condizione ordinaria che struttura i comportamenti. Il conflitto politico, al contrario, è episodico. Si concentra in momenti delimitati e non pretende di organizzare stabilmente l'intero campo sociale.

Questa differenza temporale produce effetti cumulativi. La violenza permanente genera paura anticipata, adattamento forzato e interiorizzazione della subordinazione. Anche quando non colpisce direttamente, orienta le scelte e restringe le possibilità di azione. Il conflitto politico, pur potendo causare danni gravi, non opera nello stesso modo: non si sedimenta come condizione normale dell'esistenza.

Un secondo criterio è la possibilità di sottrazione. La violenza istituzionale è difficilmente evitabile. Non è possibile scegliere di non esserne soggetti se non a prezzo dell'esclusione sociale. La polizia opera ovunque e sempre, indipendentemente dal consenso. Il conflitto politico, invece, è circoscritto. È possibile allontanarsene, non parteciparvi, evitarlo. Questa asimmetria non rende il conflitto innocuo, ma lo colloca in una posizione morale diversa.

Un terzo criterio riguarda la reversibilità. Gli effetti della violenza istituzionale tendono a essere duraturi e spesso irreversibili. Arresti, detenzioni e pratiche di intimidazione producono stigma, perdita di opportunità e trauma. Il conflitto politico non è progettato per produrre questi effetti come parte del suo funzionamento ordinario. I danni che causa non sono, in linea di principio, il mezzo attraverso cui organizza la vita collettiva.

Infine, conta la direzionalità della violenza. La violenza istituzionale è asimmetrica: una parte dispone del potere di colpire, l'altra no. Questa asimmetria è garantita legalmente e sostenuta da un apparato coercitivo stabile. Il conflitto politico, anche quando è violento, non pretende di detenere un monopolio permanente della forza né di esercitarla come funzione continua di governo.

Questi criteri --- temporalità, sottrazione, reversibilità, asimmetria --- non servono a stabilire una gerarchia semplicistica. Servono a mostrare che non tutte le forme di violenza operano allo stesso livello normativo. Confondere la violenza istituzionale con il conflitto politico significa oscurare il fatto che una delle due è costitutiva dell'ordine, mentre l'altra è una

risposta a quell'ordine.

Quando una società equipara sistematicamente queste due forme di violenza, produce un effetto ideologico preciso: naturalizza la coercizione istituzionale e criminalizza ogni forma di resistenza, indipendentemente dalle sue ragioni. La violenza che mantiene l'ordine viene presentata come necessaria e invisibile; la violenza che lo contesta come irrazionale e intollerabile.

Affermare che la violenza istituzionale può produrre più sofferenza complessiva del conflitto politico non significa giustificare quest'ultimo. Significa riconoscere che il criterio morale non è l'atto isolato, ma la struttura che lo rende possibile e riproducibile. Un'istituzione che incorpora la sofferenza come mezzo ordinario di funzionamento è moralmente più problematica di un evento conflittuale che non pretende di organizzare stabilmente la vita sociale.

Questo confronto non serve a scusare il conflitto, ma a togliere l'alibi all'istituzione. Finché la polizia continuerà a essere considerata un'istituzione di protezione, la sofferenza che produce resterà moralmente invisibile. Renderla visibile è il primo passo per mettere in discussione la sua difendibilità. Il capitolo successivo chiude la principale via di fuga: l'idea che basti riformare la funzione senza interrogarne la legittimità.

5. Perché la riforma fallisce

Di fronte alla critica morale della polizia, la risposta più frequente non è la difesa diretta dell'istituzione, ma la proposta di riformarla. Più formazione, più controlli, più trasparenza, più tecnologia. La riforma appare come una soluzione ragionevole: corregge gli

eccessi senza mettere in discussione l'ordine.

Il problema è che la riforma non modifica la funzione morale della polizia. Migliora l'apparenza dell'istituzione, non la sua struttura. Finché la funzione resta invariata, anche una polizia "migliore" continuerà a produrre lo stesso tipo di danno.

Il primo limite della riforma è la sua focalizzazione sull'abuso. La violenza viene trattata come deviazione: errore procedurale, eccesso individuale, fallimento formativo. Ma se la sofferenza è uno strumento previsto del funzionamento ordinario, il problema non è l'abuso, ma l'uso stesso. Ridurre gli abusi non elimina la coercizione come mezzo; la rende più efficiente.

Un secondo limite è la personalizzazione del problema. La figura della "mela marcia" sposta l'attenzione dalle procedure alle persone. In questo modo, l'istituzione si presenta come moralmente neutra, mentre la responsabilità viene scaricata su individui isolati. Ma se il ruolo richiede l'esercizio di potere coercitivo arbitrario, allora la neutralità è una finzione.

Un terzo limite è l'illusione della trasparenza tecnologica. Bodycam, tracciamenti e protocolli digitali promettono controllo e responsabilità. In realtà, documentano la coercizione senza trasformarla. Rendere visibile un atto non lo rende meno dominativo; spesso lo rende più accettabile. La violenza regolata resta violenza.

La riforma fallisce anche perché opera all'interno della stessa grammatica della protezione. Migliorare la polizia significa renderla più credibile come istituzione protettiva, non interrogare cosa significhi proteggere. Finché la sicurezza è definita come capacità di imporre

obbedienza, la riforma rafforza l'idea che la sofferenza deliberata sia un mezzo legittimo, purché controllato.

Un'obiezione ricorrente è pragmatica: anche se imperfetta, la polizia è necessaria. Ma questo argomento confonde la necessità di coordinamento con la legittimità del comando coercitivo. Presuppone che l'unica alternativa al caos sia un'istituzione armata con potere asimmetrico. Questa presupposizione non è dimostrata; è ereditata.

La riforma ha infine un effetto più sottile: neutralizza il conflitto morale. Trasforma una questione di giustificazione in una questione di gestione. Invece di chiedersi se un'istituzione sia difendibile, ci si chiede come farla funzionare meglio. Così, l'abolizione viene presentata come irrazionale prima ancora di essere discussa.

Dire che la riforma fallisce non significa negare che alcune riforme possano ridurre danni immediati. Significa riconoscere che ridurre il danno non equivale a giustificare il mezzo. Un'istituzione può diventare meno brutale e restare moralmente indifendibile.

Se la polizia è un'istituzione che utilizza la sofferenza come mezzo ordinario, nessuna quantità di aggiustamenti procedurali può renderla compatibile con un'etica del non-dominio. Migliorarla significa stabilizzare una pratica ingiusta, non superarla.

Il capitolo successivo affronta l'ultima obiezione rimasta: l'idea che abolire significhi rinunciare alla sicurezza. È qui che l'abolizionismo deve mostrare di non essere una fuga, ma una responsabilità più esigente.

6. Abolire non è caos

L'obiezione più ricorrente all'abolizione della polizia è sempre la stessa: senza polizia regnerebbe il caos. Questa obiezione non è solo empirica; è concettuale. Presuppone che l'unica alternativa alla coercizione armata sia l'assenza di ordine, come se il coordinamento sociale potesse esistere solo sotto minaccia.

Questa presupposizione è falsa. Ordine e comando non coincidono, e la sicurezza non richiede necessariamente un'istituzione fondata sulla sofferenza come mezzo. Abolire la polizia non significa rinunciare alla sicurezza, ma ridefinirla.

È utile distinguere tra sicurezza negativa e sicurezza positiva. La prima è l'assenza di disturbo visibile: niente occupazioni, niente disordini, niente attrito. È una sicurezza ottenuta tramite intimidazione e rimozione forzata dei problemi. La seconda riguarda la riduzione delle condizioni che rendono probabile il danno: povertà, isolamento, precarietà, mancanza di accesso a risorse fondamentali. La polizia opera quasi esclusivamente sul primo piano.

Abolire non è togliere una protezione; è spostare l'intervento dalle conseguenze alle cause. Questo spostamento non è utopico. È già praticato, in forme parziali e spesso invisibili, ogni volta che il conflitto viene affrontato senza ricorrere alla coercizione armata. Un primo elemento dell'alternativa è la mediazione. Molti conflitti oggi trattati come problemi di ordine pubblico non richiedono forza, ma spazi di negoziazione e interventi tempestivi. La polizia interviene perché è l'unica risorsa disponibile, non perché sia la più adatta. Dove esistono risposte civili di prossimità, la necessità dell'intervento coercitivo diminuisce drasticamente.

Un secondo elemento è la giustizia trasformativa. A differenza della giustizia punitiva, che misura la responsabilità in termini di pena, la giustizia trasformativa mira a riparare il danno e a modificare le condizioni che lo hanno reso possibile. Non elimina la responsabilità; la ridefinisce. La responsabilità non è più produrre sofferenza, ma impedirne la riproduzione.

Un terzo elemento è l'autonomia materiale. Gran parte delle situazioni che richiedono intervento poliziesco nasce da vulnerabilità strutturali: mancanza di casa, di reddito, di supporto sanitario e di reti sociali. Investire in autonomia materiale riduce il conflitto prima che emerga. Non elimina ogni violenza, ma riduce la dipendenza dalla coercizione come risposta primaria.

L'obiezione del caos confonde l'assenza di una specifica istituzione con l'assenza di capacità collettiva. Le società sono già in grado di organizzare risposte complesse senza comando armato: soccorso, sanità, protezione civile, mutualismo. L'idea che solo la polizia possa intervenire rapidamente è il risultato di una monopolizzazione storica delle risposte al conflitto.

Abolire non significa eliminare ogni forma di intervento, ma scomporre la funzione poliziesca in pratiche specializzate che non fanno della sofferenza il loro strumento principale. Alcune funzioni possono essere assorbite da servizi sociali, altre da meccanismi comunitari, altre ancora da coordinamenti temporanei e revocabili.

Questa alternativa non promette un mondo senza conflitti. Assume, al contrario, che il conflitto sia inevitabile. Ciò che rifiuta è l'idea che il conflitto debba essere governato da un'istituzione permanente di dominio. La sicurezza, in questa prospettiva, non è assenza di

attrito, ma capacità di attraversarlo senza distruggere l'agency di chi lo vive.

La paura del caos svolge una funzione precisa: rende impensabile il cambiamento. Presenta l'ordine esistente come l'unico possibile e trasforma ogni critica radicale in irresponsabilità. Ma se l'ordine esistente produce sistematicamente sofferenza deliberata, allora il caos non è l'alternativa; il caos è già incorporato nell'ordine, solo distribuito in modo selettivo.

Abolire la polizia non è una fuga dalla responsabilità, ma una sua assunzione più esigente. Significa rinunciare alla scorciatoia della coercizione e accettare il lavoro più difficile della prevenzione, della cura e della trasformazione. Non è una promessa di armonia, ma una scelta: non usare la sofferenza come mezzo ordinario di governo.

Il capitolo finale traccia la soglia che rende questa scelta una questione morale, non di preferenza politica.



Il dominio comincia dove
il potere smette di essere eguale.

7. La linea

Questo testo non propone una soluzione definitiva al problema della sicurezza. Non offre un modello compiuto di società alternativa, né una strategia di transizione. La sua ambizione è più limitata e, proprio per questo, più esigente: tracciare una linea morale.

La linea separa ciò che può essere discusso da ciò che non può più essere giustificato. Non distingue tra destra e sinistra, tra ordine e disordine, tra moderazione e radicalità. Distingue tra istituzioni che organizzano la convivenza senza fare della sofferenza un mezzo e istituzioni che, per funzionare, devono poterla infliggere deliberatamente.

La polizia si colloca al di là di questa linea. Non perché ogni suo intervento sia ingiusto, ma perché la possibilità di infliggere sofferenza non negoziabile è strutturalmente necessaria al suo funzionamento. Finché questa possibilità resta centrale, nessuna riforma può rendere l'istituzione compatibile con un'etica del non-dominio. Migliorarla significa renderla più efficiente, non meno problematica.

Tracciare una linea non equivale a rifiutare ogni forma di ordine o di coordinamento. Significa rifiutare l'idea che l'ordine sociale debba essere garantito attraverso una minaccia permanente rivolta a corpi specifici. Significa affermare che la giustificazione morale non può fermarsi alla necessità, ma deve interrogare i mezzi attraverso cui la necessità viene realizzata.

La difficoltà ad accettare questa conclusione deriva dall'abitudine a pensare la sicurezza come qualcosa che ci viene fornito dall'esterno, da un'istituzione separata e autorizzata a colpire. Rinunciare a questa idea non è

semplice, perché implica riconoscere che l'ordine attuale non è neutro, ma dipende da una distribuzione selettiva della vulnerabilità. Alcuni sono protetti perché altri sono esposti.

ACAB, inteso come tesi morale, non chiede adesione emotiva né identificazione politica. Chiede solo di riconoscere questa distribuzione e di rifiutarne la normalizzazione. Non afferma che il conflitto sia desiderabile, ma che la sofferenza non può essere un criterio di governo. Non celebra la rottura; nega l'obbligo di cooperare con ciò che è moralmente indifendibile.

Tracciare una linea significa anche accettare l'incertezza. Abolire un'istituzione non garantisce automaticamente che ciò che la sostituirà sarà giusto. Ma mantenere un'istituzione che sappiamo essere ingiusta per paura dell'alternativa non è prudenza; è rinuncia al giudizio. La linea non elimina il rischio; sposta la responsabilità.

Questo pamphlet non chiede di scegliere tra ordine e caos. Chiede di riconoscere che un ordine che richiede sofferenza deliberata non è un ordine difendibile. Tutto il resto --- le forme di coordinamento, le pratiche di cura, le modalità di gestione del conflitto --- resta aperto alla sperimentazione. Ma una cosa è chiusa: l'idea che la violenza istituzionale possa essere giustificata come condizione normale della convivenza.

La linea tracciata qui non è una soluzione, ma un criterio. Non indica cosa fare in ogni circostanza; indica cosa non può più essere fatto senza mentire.

Accettarla non rende migliori, né più puri. Rende solo più difficile nascondersi dietro le parole con cui

abbiamo imparato a chiamare sicurezza ciò che, per molti,
è solo una forma ordinaria di paura.

Chi ha letto fin qui non ha più alibi.

Leggi. Diffondi. Riproduci.



★ anti-copyright ★